

神と Anniyyah

神と Anniyyah

—— イブン・シーナーにおける存在者と「もの」——

小 村 優 太

1. はじめに

存在者と「もの」⁽¹⁾にかんする議論はイブン・シーナー（ラテン語名：アヴィセンナ Ibn Sinā/Avicenna 980–1037）の形而上学における最重要課題のひとつだった⁽²⁾。本論考ではそのなかでも神と両概念のかかわりにかんして、近年 Bertolacci によって提示された「神は存在者であるが、ものではない」という主張への異論の可能性を提示し⁽³⁾、「存在者」と「もの」という、イブン・シーナーの存在論におけるもっとも基礎的な概念の再検討を行いたい。以下の章ではまず、イブン・シーナー哲学と言語の境界線を明らかにすることによって、言語の枠内にある「もの」と、言語の枠外に出る「普遍者」というふたつの概念を対比し、言語内にある「もの」の性格を明らかにする。続いて「もの」と存在者を対比することにより、両概念の外延と内包を比較し、両概念が果たして異なった外延と内包をもつのか、同じ外延で異なった内包をもつのか、それとも外延、内包ともに同一なのかを検討する。最後に神が存在者であるという Bertolacci の見解に対して、神のために特別に使用される「anniyyah」という概念を提示することにより、神が「存在者」も「もの」も超えているということを示唆したい。

2. 言語の限界と「もの」

『治癒の書』『形而上学』I.5において、イブン・シーナーは存在者 (al-mawjūd)、「もの」 (al-shay')、必然者 (al-darūri) という三つの概念を、それよりも良く知られているものによって生じさせられることのない、第一の概念として提示する⁽⁴⁾。イブン・シーナーにとって、あらゆる知識はそれよりも良く知られた知識を基にして知られる⁽⁵⁾。よって、知識の大本に辿ってゆけば、これらの第一概念にたどり着くことになる。彼はまたそれ自体によって把握されるのが相応しいものを、あらゆる事柄に一般的なものとし、存在者、「もの」、ひとつのもの (al-wāḥid) を挙げている⁽⁶⁾。ここではまず、これらの概念のなかでも「もの」に着目し、イブン・シーナー哲学において、言語で表現可能な世界を指す概念としての「もの」を明らかにしよう。

2. 1. 「言表可能性」としての「もの」

『治癒の書』「形而上学」I.5において「もの」は「それについて述べ伝えられるもの (yukhbaru ‘an-hu)」だとされる⁽⁷⁾。しかしこれを「もの」の定義と言うことはできない。イブン・シーナーにとっての定義は、類と種差からなるものであり⁽⁸⁾、その意味で「もの」は定義不可能である。実際にイブン・シーナーも「もの」が「それについて述べ伝えられるもの」と言われるのは正しいとしながら⁽⁹⁾、それが「もの」の定義であることは否定する⁽¹⁰⁾。つまり、それについて何らかのことが言われ得る対象はすべて「もの」の概念に含まれることになる。ここでイブン・シーナーによる知識論を振り返ってみよう。彼によると、知識は「概念化」(taṣawwur)と「承認」(taṣdiq)というふたつの方法によって知られる。概念化とは対象の意味を、真偽にかんする判断なしに思い浮かべることであり、承認とは、概念化された意味に真偽判断を加えることである⁽¹¹⁾。そしてイブン・シーナーにとって学問で取り扱うべきなのは、こういった概念化や承認を組み合わせて得られる言説、つまりそれについて真偽が問われ得る断言的言説 (al-qawl al-jāzim) のみであり、真とも偽とも言われないような言説は、弁論術や詩学で取り扱われるべきものである⁽¹²⁾。つまり、イブン・シーナーにとって「もの」とはそれについて何らかのことが言われ得るものであることに鑑みれば、彼の哲学で問われ得るものは凡そすべて「もの」の概念に含まれることになる。

2. 2. 言語の枠外にある普遍者

「もの」という概念がかくも広い範囲を覆うものであれば、我々の言語が語り得るものはすべて「もの」に含まれるのだろうか。「もの」の性格を明らかにするために、ここで普遍者を取り上げることにしよう。『治癒の書』「形而上学」V.1において、イブン・シーナーは名高い「馬性の格率」を以下のように述べている：

というのもそれ (= 馬性の定義) 自体のうちには、馬性以外のいかなるものもまったくないのである。というのもそれ (= 馬性の定義) 自体のうちには、「ひとつである」(waḥid) も「多である」(kathir) も、「個体のうちに存在している」(mawjūd fī al-a'yān) も「魂のうちに (fī al-naḥs) [存在している]」も、それらのもののうちに「可能的に存在している」も「現実的に [存在している]」も、それらが馬性に含まれるという仕方ではあらず、むしろ馬性が馬性のみである限りであるのだ。むしろ「一性」(al-wāḥidiyyah) は、馬性に結び付けられた属性である。同様に、その属性を備えた馬性は、そのうちにあるほかの多くの属性をもつ。よって馬性は——それがその定義によって多くのものに当てはまるという条件において——、一般者 (al-‘āmmah) である。そしてそれは指し示された諸特性や諸付帯性によって取得されるのだから、特殊者 (al-khāṣṣah) である。よって馬性はそれ自体においては、馬性のみ

なのである⁽¹³⁾。

ここで挙げられている馬性は、普遍者として見られる限りにおいて、一切の述語付けを拒否する。そこにどのような述語が付けられようとも、それはあくまでも馬性に外から付け加えられたものであり、それ自体として見られた馬性はただ「馬性」なのである。たとえば誰かに「馬性は A であるか、A でないか」と尋ねられたら、「それがどのようなものか」への「否」(lā) を応えなければならない⁽¹⁴⁾。つまり、「馬性は A である」への否でもなく、「馬性は A でない (非 A である)」への否でもなく、あらゆる述語付けにたいする、ただの「否」でなければならないのだ⁽¹⁵⁾。但し我々は日常の思考において、「馬性」を思いうかべたとき、ほとんど不可避免的にそれに付随する諸々の概念を伴ってしまう。ましてや馬について語るとき、我々はそこに述語を付けることによって、否か応への道筋を作ってしまう。イブン・シーナーはそれを、次のように言い表している。

一般的動物、個体的動物、可能的に一般的や特殊であるということにかんする動物、諸具体物のうちに存在しているか魂のうちに思惟されるということにかんする動物は、動物 [という概念] と「もの」[という概念] であり、それだけで観想された [普遍者としての] 動物ではない⁽¹⁶⁾。

つまり我々が普遍者としての動物という概念を考えると、先に挙げられたような諸々の述語 (ひとつである、多である、個体のうちにある、魂のうちにある…等々) を結び付けて考えたなら、それはすでにそれだけで見られた動物という概念、普遍者としての普遍者として動物を考えているのではない。そこにはすでに「もの」という性格が忍び寄ってくるのだという。あらゆる外的要素を捨象した、動物それ自体を考えることの可能性は言及されているとはいえ⁽¹⁷⁾、それが「動物は X である」という言葉へと拓かれるや否や、動物「について述べ伝えられる」わけであり、「もの」という言語化の世界へと引き出されてしまうのである。言語の枠外にあり、あらゆる言表化を拒む普遍者は、それ自体として見られたとき、確かに「もの」の外側にある。しかし我々が言語的営為を開始するや否や、それは「もの」へと拓かれ、哲学の場へともたらされる。

3. 「もの」と存在者の区別

それでは、「もの」はあらゆる概念のなかでもっとも広い外延をもつのだろうか。つまり、そこに神をも含むほどに。しかし一旦この問いは脇に置き、もうひとつの第一概念である存在者にも目を向けることにしよう。というのも、「もの」と存在者の外延と内包の問題は、本質と存在の問題として、長い間の研究者たちの懸案事項だったからである⁽¹⁸⁾。第一の前提として、「もの」

と存在者は異なった内包をもつ。それは『治癒の書』『形而上学』I.5で、「存在者の意味と「もの」の意味は、魂のうちで把握されるふたつのものであり、[異なった] ふたつの意味である。」と言われていることから明らかである⁽¹⁹⁾。イブン・シーナーはそれを以下のように説明する：

「もの」やそれに対応する語は、あらゆる言語において、[上の語「存在者」とは] 異なった意味を指示し得る。というのもあらゆる事柄は、それがそれであるところの真理 (ḥaqīqah) をもっており、よって三角形はそれが三角形であるという真理をもち、白さはそれが白さであるという真理をもつのだから。それはしばしば我々が「特殊存在」と呼ぶものであるが、我々はそれによって [外界に] 定立している存在 (al-wujūd al-ithbātī) の意味を意図しない⁽²⁰⁾。

真理とは、イブン・シーナーによる本質 (dhāt) の別称である。つまり「もの」は対象の本質に焦点を当てた概念だということがここから分かる。「もの」と本質が同じ意味を指すことは、「真理は「もの」である」という言説が「真理は真理である」という言説と同じように同語反復であるとされていることから理解される⁽²¹⁾。「真理は「もの」である」という言説が有意味であるためには、「もの」が存在者の意味で使われている必要がある⁽²²⁾。ここから「もの」と存在者は異なった意味 (内包) をもつが、ある程度まで相互入れ替え可能な概念だということが分かる。そうであれば、本来の意味における存在者という概念は、対象の本質にかかわらず、ただそれが「在る」かどうかということにのみかわる概念であると考えられることができるだろう。それでは、「もの」は対象の本質を指し (またはそれにかんして述べ伝え)、存在者は対象が「在る」ことを指すまったく別個の概念であり、互いに切り離されているのだろうか。そうではないことが、イブン・シーナーの以下の言葉から分かる：

存在者という意味はそれ (= 「もの」) に附随し、決して分離せず、むしろ存在という意味はつねにそれに附随するのである。なぜならそれは個物のうちに存在するか、判断力や知性のうちに存在するのだから。もしそうでないなら、それは「もの」ではない⁽²³⁾。

つまり、「もの」はつねに何らかの意味で存在しているため、「もの」はつねに存在者でもあるのだという。なぜなら何らかの対象が本質をもっており、それについて何らかの述べ伝えが可能となき、それは外界の個物のうちに存在するか、我々の頭のなかで思い浮かべられている概念として存在しているのだから。

3. 1. 「もの」と存在者の及ぶ範囲

それでは、この相即的な「もの」と存在者の概念はどこまでを覆うものなのだろうか。外界に存在するもの、たとえば我々の目の前にある紙や我々自身が存在者であり、「もの」であることは疑いのないことのように思われる。それでは、ただ頭の中で思い浮かべられた表象像についてはどうだろうか。そこでイブン・シーナーは「「もの」は端的に不在者 (ma'dūm) でもありうる」という言説を検討する⁽²⁴⁾。もしここで意味されている「不在者」という語が、外界において存在していない個物という意味ならば、それは正しいと彼は指摘する。つまり、「もの」は外界に実在しないものにも及びうる。しかしもし不在者でそれ以外が意味されているのならば、それはあり得ないという⁽²⁵⁾。ここで思い出さなければならないのは、「もの」は「それについての述べ伝えが可能なもの」だという説明である。「もの」はつねに言語によって拓かれなければならないし、伝えられるべき何らかの真理＝本質を備えていなければならない。彼は続けて言う：

述べ伝えについて言えば、述べ伝えはつねに、精神のうちで現実化される「もの」にかんしてだからである。しかし端的な不在者にかんしては、肯定によって述べ伝えられない。そして否定によって述べ伝えられるときも、すでに精神のうちで、何らかの意味でそれを「何らかの」存在にしまっているのだ。なぜなら我々が「それ」 (huwa) と言うのは、「何らかの」指し示しを含んでおり、精神のうちでいかなる面においても形相をもたない不在者への指し示しは不可能であるから⁽²⁶⁾。

我々が何かを伝えようとするとき、それはつねに何らかの形で存在を与えられており、その意味で存在者であり、存在者である以上は「もの」なのである。何かについて述べ伝える、つまり述定することは、「X は A である」と述べるか、「X は A でない (または非 A である)」と述べることであり、その意味で対象 X には何らかの意味で内容が付与されており、存在が与えられている⁽²⁷⁾。そのため、何らかの形で我々の言語化可能世界に立ち現われるものはすべて「もの」の概念に含まれるのであり、「もの」は何らかの仕方で必ず存在しているため、我々が何らかの仕方で語り得るものは、すべて「もの」であり存在者であり、イブン・シーナーの哲学世界の境界線の内側にあると言える。

対象について何ごとかを言うとき、それが必ずしも外界に存在している必要はないというイブン・シーナーの主張は、「述べ伝えは実際のところ、魂のうちの存在者にかんしてであり、付帶的に外界の存在者についてである」という言葉によって更に際立たせられる⁽²⁸⁾。我々が目の前にある花について語るとき、我々は、我々が実際に目で見て、それをもとに思い浮かべた花の表象像について語るものであり、それが現実には外界に存在している花に対応するのはあくまでも付帶的にである。目の前から花が消えてしまっても、頭のなかにある花の表象像はしっかりと「存在」

しているし、そもそも何かについて語るというのは、この頭のなかの表象像について語るということですらある。

以上のことから、存在者と「もの」は同一の外延をもち、異なる内包をもつということが明らかになった⁽²⁹⁾。「もの」は存在者であり、存在者は「もの」である。ひとつの対象の内容、本質に焦点が当てられたとき、それは「もの」として立ち現われ、それが何らかの仕方ですべて「在る」ことに目が向けられると、それは存在者として立ち現われる。片方が前景に出てくるとき、もう一方は後景に退くが、つねにそれはもう一方でもある。

4. 神は存在者か「もの」か

但し、この「もの」と存在者の相即性が破られる一点があるように思われる。それが神である。この唯一の不均衡な点において Bertolacci は、神は存在者であるが「もの」ではないと主張する⁽³⁰⁾。本論考は以下で、イブン・シーナーの存在論において神が果たして存在者か「もの」かについて検討しよう。まず確認しておくべきなのは、イブン・シーナーにおける「もの」概念がイスラーム神学の文脈に遡行可能だということ⁽³¹⁾、そして「もの」が述べ伝え可能な真理、つまり本質をもつということである。ものが被造物であるかという議論はイスラーム神学において古くからなされてきた⁽³²⁾。そのような議論においては、たとえば『コーラン』の「いかなるものも神のようではない」⁽³³⁾や「神の命令はただ、[何らかの]ものを望まれたとき、それに「在れ」と言うだけである。すると[それは]在る」⁽³⁴⁾が典拠として引用される。果たして神はものの一種なのか、もし神がものに「在れ」と言ったなら、ものは神の創造以前からあったのか、といった議論が戦わされてきた。イブン・シーナーが「もの」概念の説明として提示した「それについて述べ伝え可能なもの」というのも、本来は神学者が論じていたものだった⁽³⁵⁾。イブン・シーナーは第一概念を定義不可能なものと見做すため、これを「もの」の定義とする主張を斥けるが、「もの」の説明として受け入れる。同時に「もの」と真理と同等視することによって、「もの」と本質を強く結びつけている。つまり、「もの」が述べ伝え可能であるとは、それがそれであるところのもの、本質を与えることができるということなのだ。『治癒の書』「形而上学」V.8で「というのも、すでに知っての通り、定義は「何であるか性」(al-māhiyyah)を指示するものなのだから」と言われるように⁽³⁶⁾、イブン・シーナーにとってそのものが「何であるか」というのは、定義のことなのである。定義はそれを肯定する類と種差から成るため、「もの」が伝える「何であるか性」は、対象の類と種差から成る定義だと言える。すると、「もの」が「述べ伝え可能なもの」だという説明は、「何であるか性」をもつもの」と換言可能だろう。この世にあるすべてのものは本質をもち、ゆえに「何であるか性」をもつことに鑑みれば、この説明は極めて周到であるように思われる。

4. 1. 「何であるか性」をもたぬ神

しかしここで問題が生じてくる。『治癒の書』『形而上学』VIII.4においてイブン・シーナーは、「第一者（＝神）は anniyyah 以外の「何であるか性」をもたない」という有名な主張をおこなっている⁽³⁷⁾。同様の主張は彼が晩年に弟子とおこなった討論を纏めたとされる『註釈集』にも収められている。そこでは「なぜならそれ（＝神）は「何であるか性」をもたず、むしろ anniyyah をもつのだから。というのも「何であるか性」をもつものはすべて原因付けられる（＝被造物 *ma'lūl*）なのだから」と言われている⁽³⁸⁾。前者は anniyyah 以外の「何であるか性」をもたないという主張だが、後者はより明確に、神は「何であるか性」をもたないと述べている。以上のことから、神は「何であるか性」をもたず、ゆえに「もの」概念には含まれないということ、神について言えるのは、それが anniyyah をもつことのみだということが明らかになる。イブン・シーナーがここで神について言う anniyyah は存在を意味するとされる⁽³⁹⁾。神は存在者であるという Bertolacci の主張は以上の言説を論拠にしている⁽⁴⁰⁾。そうであれば、神が「もの」ではなく、しかし存在していることに疑問の余地はないように思われる。

4. 2. 神と Anniyyah

それでは、神は「もの」でないが存在者であるという、この主張をそのまま受け入れても良いのだろうか。しかし結論に急ぐ前に、イブン・シーナーが神の存在を指すために使用した anniyyah という語に注目したい。Bertolacci も指摘しているように、この語はイブン・シーナーにおいて殆ど使用されない⁽⁴¹⁾。イブン・シーナーが存在／存在者を指すときに使用するの是一般적으로 *wujūd*/*mawjūd* というファーラービー由来の語であり⁽⁴²⁾、彼が anniyyah を使用するのには、『治癒の書』『形而上学』第Ⅷ巻、神にかんする議論に集中している⁽⁴³⁾。資料上の制約により、anniyyah という語の起源については明確なことが言えないが⁽⁴⁴⁾、それが主にキンディーやその流れを汲む者たちによって「存在」を指すために使用されてきたとすることはできる⁽⁴⁵⁾。一方で *mawjūd* という用語がファーラービーにおいては、論理学のコピュラの役割を果たすものとして使用されていたという事実に鑑みれば⁽⁴⁶⁾、イブン・シーナーが一般に存在／存在者を指すために使用する *wujūd*/*mawjūd* という用語が、最初から言語による拓きと分かち難く結びついていたことも当然のことのように思われる。これまでファーラービーからイブン・シーナーへの影響ばかりが注目されており、キンディーからの影響は軽視されてきたが⁽⁴⁷⁾、Bertolacci も指摘するように、キンディーからイブン・シーナーへの影響は決して小さくない⁽⁴⁸⁾。その遺産のひとつが、ここで問題になっている anniyyah である。

Bertolacci の主張「神は存在者である」が成り立つためには、anniyyah と *wujūd* が相互に交換可能な概念である必要がある。実際 Bertolacci は anniyyah を存在 (existence) と訳しており、*wujūd* と実質的に同義語であると見做す⁽⁴⁹⁾。しかし実際にそうだろうか。『治癒の書』『形而上学』

第8巻第4章では存在（wujūd）と必然的存在（＝神）の違いについて、以下のように説明している。

というのも存在（wujūd）は原因付けられ得るが、自体的で端的な必然者は原因付けられないのだから。よって自らによる必然的存在である限りの、自体的で端的で確実な必然的存在は、その「何であるか性」なしの必然的存在であることが残った。よって、その「何であるか性」は、確実に自己存立する必然的存在に付帯しているのだ（もしそれが可能であれば）。（……）よって、必然的存在の「何であるか性」は、それが必然的存在であるということ以外ではあり得ない。そしてこれが anniyah である⁽⁵⁰⁾。

ここでイブン・シーナーは wujūd と anniyah を相互に入れ替え可能な用語としては扱っていないように思われる。確かに anniya は存在という大きなカテゴリーに含まれる用語であり、その意味で存在一般を指す wujūd と密接に関連した語である⁽⁵¹⁾。しかしここでイブン・シーナーは、まさに必然的存在（＝神）が必然的存在としてあることが anniyah なのだとしており、被造物までも包括する存在の一般概念 wujūd に対する特殊概念として anniyah を導入している。しかも彼は、存在（wujūd）についても、神とそれ以外の被造物に共通性を認めることに留保を付ける。

よって一者（al-awwal）は、「何であるか性」をもたず、「何であるか性」をもつものどもの上に、一者から存在が流出する。一者は、それからの無とあらゆる描写の否定という条件による存在（wujūd）そのものである。そして「何であるか性」をもつすべてのものどもは、一者によって存在する可能者である。そして私の言説「一者は、それからのあらゆる付加物の否定という条件による存在そのもの」というのは、それが「ほかのものと」共通した端的存在（wujūd）という意味ではない。もしこの属性をもつ存在者があっても、それは否定という条件による存在者そのものではなく、むしろ肯定の条件なしの存在者なのだから⁽⁵²⁾。

以上をまとめると次のようになるだろう。神（＝必然的存在、一者）は「何であるか性」をもたず、そのため「もの」ではない。神は大きな括りでは wujūd/mawjūd に含まれるが⁽⁵³⁾、神がまさに必然的に存在していることを指すときは特別に anniyah と呼ばれる。そして確かに神は無などの描写を一切もたない純粋な存在であるのだが、被造物と共通した存在そのものという意味ではない。つまりイブン・シーナーにとって神は存在であるが、神そのものに着目したときそれは anniyah であり、たとえ存在として見られたときも、あらゆる存在者と共通する存在一般をもつとは言えないのである。そうであれば神は anniyah をもつのだから存在者であるという

Bertolacci の主張は⁽⁵⁴⁾、anniyyah と wujūd 両概念の違いを無視していると言えるだろう。確かに神は存在者であり、まさに必然的に存在しているということこそが神の anniyyah である。しかしイブン・シーナーが神を wujūd でなく anniyyah と呼ぶとき、それは他者に原因付けられた存在者との区別を強調していると捉えるべきである。あらゆる属性や描写を捨象し、ただ在るという神の特殊な在り方 anniyyah は、まさに純粋な存在と呼ぶのに相応しいだろう。

5. さいごに

イブン・シーナーの存在論において、「もの」と存在者というふたつの第一概念は、この世にあるすべてのもの（むしろ現実世界になく、頭のなかだけにあるものすら）を含む、きわめて広範な概念である。それらの外延はあらゆるものを含むという点で同一であるが、「もの」は対象の内容、本質に着目した概念であり、存在者は対象が「在る」という点に着目した概念であるという点において、異なる内包をもつ。但し、この「もの」と存在者の相即性がただ一点、神にかんしてだけ危うくなるように見える。神は定義として言語的に拓かれるような「何であるか性」をもたないことにおいて、「もの」には含まれない。その点において、存在者が「もの」よりも広い外延をもつという Bertolacci の主張は根拠をもつように思われる。但し、そこでイブン・シーナーが使用する anniyyah という語は、通常の存在／存在者を指す wujūd/mawjūd とは明確に区別される語であり、神がただ在ることを強調する概念である。神は確かに存在者である。しかし神が神として語られるとき、神は存在一般の枠から飛び出し、anniyyah として、世界のすべてから隔絶して屹立するのである。

注

- (1) 本論考で取り扱う「もの」とは、下で説明されるような第一の概念としての「もの」であり、外的に存在する個物としての事物ではない。誤解を避けるため、概念としての「もの」はすべて鉤括弧で包んで表記する。
- (2) Wisnovsky 2003の第7章から第9章はイブン・シーナーにおける「本質と存在」の問題を取り扱っており、とりわけ第7章は彼に至るまでの議論の流れと、イスラーム神学で発展した「もの」概念の歴史が概略されている。
- (3) Bertolacci 2012b 参照。
- (4) 『治癒の書』『形而上学』I.5, 22. ここで挙げられる三つの第一概念のうち、必然者は存在者や「もの」との関連で語られず、また存在者や「もの」のように広い外延をもたない。存在概念というよりも様相概念である「必然者」は「可能者」、「不可能者」と共に循環的定義しかされ得ないものとして、I.5後半で解説される。
- (5) 『治癒の書』『分析論後書』I.3, 57. もちろん、この考え方はアリストテレスへと遡る。『分析論後書』I.1, 71a1以下参照。
- (6) 『治癒の書』『形而上学』I.5, 23. 本論考において「ひとつのもの」という概念の存在者と「もの」への関係性は取り扱わないが、この問題については Wisnovsky 2003, 158以下を参照。
- (7) 『治癒の書』『形而上学』I.5, 25.
- (8) 『治癒の書』『形而上学』V.7, 180.
- (9) 『治癒の書』『形而上学』I.5, 25.

- (10) 『治癒の書』「形而上学」I.5, 23. この箇所では「ものはそれについて述べ伝えられるのが妥当なものである」という文言として登場する。イブン・シーナーによれば、これを意義付ける (yu'arrifu) ためには、「述べ伝え」や「妥当なもの」という概念が「もの」という概念よりもよく知られていなければならない。しかし両者共に「もの」よりも後に知られる概念である。よってこれは「もの」の描写であっても、定義にはなり得ない。
- (11) 『治癒の書』「入門篇」I.3, 17. 概念化と承認というふたつの概念の歴史については、Wolfson 1943を見よ。
- (12) 『治癒の書』「命題論」I.5, 31-32.
- (13) 『治癒の書』「形而上学」V.1, 149.
- (14) 『治癒の書』「形而上学」V.1, 149.
- (15) これは「馬性はAであり非Aである」と異なることに注意しなければならない。そのような撞着語法はイブン・シーナーがもっとも嫌った表現である。『治癒の書』「形而上学」I.8における議論、そして「頑迷な者には、火を付けてやらねばならない。というのも「火」と「非・火」は同じなのだから」といった言葉にそれが見て取れる（『治癒の書』「形而上学」I.8, 43）。
- (16) 『治癒の書』「形而上学」V.1, 153.
- (17) 『治癒の書』「形而上学」V.1, 153.
- (18) これまでの研究史の概観は、Bertolacci 2012b, 260で簡潔にまとめられている。
- (19) 『治癒の書』「形而上学」I.5, 24.
- (20) 『治癒の書』「形而上学」I.5, 24.
- (21) 『治癒の書』「形而上学」I.5, 24.
- (22) 『治癒の書』「形而上学」I.5, 24.
- (23) 『治癒の書』「形而上学」I.5, 25.
- (24) 『治癒の書』「形而上学」I.5, 25.
- (25) 『治癒の書』「形而上学」I.5, 25.
- (26) 『治癒の書』「形而上学」I.5, 25.
- (27) ここで『治癒の書』「命題論」I.5, 34における「あらゆる無=不在 (al-'adam) は存在によって定義され、確定される」という言葉を思い出すと良い。
- (28) 『治癒の書』「形而上学」I.5, 27.
- (29) Wisnovsky はイブン・シーナーのこの立場を、「もの」と存在者の議論にかんする、一方でアシュアリー派とマートゥリーディー派の、他方でムタジラ派とファーラービーの見解の折衷案としている（Wisnovsky 2003, 153）。
- (30) Bertolacci 2012b, 275以下の議論参照。
- (31) Wisnovsky 2003, ch.7.
- (32) ものが被造物であるならば、それに対応する「もの」概念の範囲も当然被造物に限られることになる。
- (33) 『コーラン』42:11, laysa ka-mithl^l-hi shay^{um}.
- (34) 『コーラン』36:82, innamā amr^u-hu idhā arāda shay^{an} an yaqūla la-hu kun, fa-yakūnu.
- (35) Marmuraによると、ムタジラ派神学者アブー・アリー・ジュッパリーイー（915ごろ歿）は、「もの」はそれについて述べ伝えが可能なもの」なのだから、神を「もの」と呼ぶことができると主張したという（Avicenna 2005, 386）。
- (36) 『治癒の書』「形而上学」V.8, 187.
- (37) 『治癒の書』「形而上学」VIII.4, 274.
- (38) 『註釈集』, 70. 『治癒の書』「形而上学」VIII.4, 276にも同様の記述がある。
- (39) Bertolacci はこれまで anniyah の翻訳に充てられた西洋語の訳語を概観している（Bertolacci 2012a, 292）：「quoddité」、「haeccité」、「être」、「entitas」、「essence individuelle」、「existence」など。この anniyah という語の多義性については古くから指摘されており、Goichon は anniyah の論理学における用法も紹介してい

る (Goichon 1938, 9-12)。『治癒の書』「入門篇」における anniyyah の用法は Macierowski によってリストアップされている (Macierowski 1988, 85-87)。しかし Bertolacci は『治癒の書』における anniyyah のいくつか、とりわけ「入門篇」のものは anniyyah でなく ayyiyyah (疑問詞「どれ」 ayy から派生した抽象名詞「どれ性」) と読むべきだと指摘している (Bertolacci 2012a, 303)。そうすると anniyyah には「どれ性」も包含する多様な意味があるのではなく、存在を指す anniyyah と「どれ性」を指す ayyiyyah はまったく別の概念ということになる。そのため現時点では anniyyah に論理学的な「どれ性」の意味を含めることに慎重になるべきであろう。

- (40) Bertolacci 2012b, 276-277及び282-284.
- (41) Bertolacci 2012a 参照。
- (42) ファーラービーにおける wujūd/mawjūd の用法については、Abed 1991の第5章を参照。
- (43) Bertolacci によれば『治癒の書』「形而上学」において anniyyah は計15回使用されている (Bertolacci 2012a, 308)。そのうち11回が、神を主題とする第8巻で使用されている。残りの4回についても(1)第1巻第1章の冒頭は Bertolacci によれば anniyyah でなく ayyiyyah である可能性があり、(2, 3)第1巻第1章の本文中で使われているものはそれぞれ一者 (al-awwal) の anniyyah と第一原理 (al-mabda' al-awwal) の anniyyah であり、実質的に神についてである。最後の1回は(4)第1巻第2章の形而上学の主題について述べる箇所である。ここでは存在としての存在を主題とする学問 (= 形而上学) においては、その anniyyah と「何であるか性」 māhiyyah をただ認めるしかないと言われ、他とはやや違った用法である。但し、生成消滅を繰り返す存在者について使っているわけではない。「形而上学」における anniyyah の実質14回の使用のうち13回までもが神にかんする文脈で使用されているのだ。
- (44) Anniyyah という語の辿ってきた語彙史については Frank 1956を、anniyyah という概念の歴史については d'Alverny 1956を参照。
- (45) たとえばキンディーの著『第一哲学について』で存在を anniyyah としていることが確認できる (Adamson and Pormann 2012 10)。
- (46) ファーラービーにおけるコピュラとしての mawjūd については、Zimmermann 1981, xxxvi 以下を参照。
- (47) キンディーにかんする研究書においてすら、Adamson はキンディーからでなくファーラービーからのイブン・シーナーへの影響を強調している (Adamson 2007, 17)。
- (48) Bertolacci 2012a, 291.
- (49) Bertolacci 2012a, 297.
- (50) 『治癒の書』「形而上学」VIII.4, 275-6.
- (51) たとえば『治癒の書』「形而上学」VIII.4, 276では anniyyah と wujūd が対になって登場する。
- (52) 『治癒の書』「形而上学」VIII.4, 276-7.
- (53) そもそもイブン・シーナーは存在者を「自らによる必然的存在 (wājib al-wujūd)」、「他者による必然的存在」、「自らによる可能的存在」、「他者による可能的存在」の四つに分類し、そのなかで「自らによる必然的存在」を神のことだとしている (『治癒の書』「形而上学」I.6参照)。しかし、このような仕方では語られる神は、それ以外の被造物との関係において語られた神であり、神としての神ではないと言える。
- (54) Bertolacci 2012b, 282-284.

参考文献一覧

- Abed, Shukri. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Adamson, Peter. *al-Kindī*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Adamson, Peter and Pormann, Peter. *The Philosophical Works of Al-Kindī*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- d'Alverny, Marie-Thérèse. "Anniyya-Anitas," In *Mélanges offert à E. Gilson*. ed. Pontifical Institute of Medieval Studies of Toronto, 59–91. Paris: Vrin, 1959.
- Avicenna. *The Metaphysics of The Healing*. trans. Michael E. Marmura. Provo: Utah: Brigham Young University Press, 2005『治癒の書』「形而上学」
- Bertolacci, Amos. "A Hidden Hapax Legomenon in Avicenna's Metaphysics: Considerations on the Use of Anniya and Ayyiya in the Ilāhiyyāt of the Kitāb al-Šifā'." In *The Letter before the Spirit: the Importance of Text Editors for the Study of the Reception of Aristotle*. ed. Aafke M. I. van Oppenraay, 289–310. Leiden, Boston: Brill, 2012a.
- . "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and its Context." In *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*. ed. Felicitas Opwis and David Reisman, 258–288. Leiden, Boston: Brill, 2012b.
- Frank, Richard. "The Origin of the Arabic Philosophical Term انية," *Chaiir de Byrsa* (6), 181–201, 1956.
- Goichon, Amélie-Marie. *La Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sinā (Avicenne)*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.
- Ibn Sinā. *al-Shifā': al-Burhān*. ed. Abū al-'Alā al-'Afīfī. Cairo: Wizārah al-Tarbiyyah wa-l-ta'lim, 1956.『治癒の書』「分析論後書」
- . *al-Shifā': al-Tbārāh*. ed. Ibrāhīm Madkour and Muḥammad al-Khudayrī. Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1970.『治癒の書』「命題論」
- . *al-Shifā': al-Madkhal*. ed. A. Qanawati, M. Al-Khudayrī, and F. al-Ahwānī, Cairo: Wizārah al-ma'ārif al-'umūmiyyah, 1952.『治癒の書』「入門篇」
- . *al-Ta'liqāt*. ed. 'Abdulrahmān. Al-Badawī. Maṭba'ah maktab al-a'lām al-islāmī, 1984.『註釈集』
- Macierowski, Edward. "Does God Have a Quiddity according to Avicenna?" *Thomist* 52 (1), 79–87, 1988.
- Ross, William. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Oxford University Press, 1949.『分析論後書』
- Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003.
- Wolfson, Harry. "The Term Taṣawwur and Taṣdiq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents," *The Moslem World* (33), 114–128, 1943.
- Zimmermann, Fritz. *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press, 1981.